

親鸞の翻訳観

大 門 照 忍

一

仏典における翻訳の困難さについては、既に東晋の道安が有名な五失三不易の説^①を示し、また最大の訳經家であつた唐の玄奘が五種不翻の理を述べているし、真宗七祖のうち義解の精細を以て知られる北魏の曇鸞も亦、同時代の菩提流支が訳出した世親の『無量寿經優婆提願生偈』を註釈するにあたり、多くの問題を提起している。すなわち題号を釈するのに

優婆提舍此間無正名相譯、若舉一隅可名爲論。

所^ニ以無正名譯^ニ者、以^ニ此間本無佛故。如^ニ此間書^ニ就^ニ孔子^ニ而稱^レ經、餘人制作皆名爲^レ子。國史・國紀之

徒各別躰例然。佛所說十二部經中有論議經一名優波

提舍。若復佛諸弟子解佛經教與佛義相應者、佛亦許名優波提舍以入佛法相^ニ故。此間云^レ論、直是論議而已、豈得正譯^ニ彼名^ニ耶。又如^ニ女人於^レ子稱^レ母、於^レ兄云^レ妹。如是等事皆隨義名別、若但以^ニ女名^ニ汎談^ニ母妹^ニ乃不^レ失^ニ女之大躰^ニ、豈含^ニ尊卑之義^ニ乎。此所^レ云論亦復如是、是以仍存^ニ梵音^ニ曰^ニ優波提舍^ニ。

と指摘し、更には五念門の中樞とも見られる奢摩他、毗婆舍那の行につき

譯奢摩他曰^レ止、止者止^ニ心一處不^レ作^レ惡也。此譯名乃不^レ乖^ニ大意^ニ於^レ義未^レ滿、何以言^レ之、如^レ止^ニ心鼻端^ニ亦名爲^レ止。不淨觀止^レ貪、慈悲觀止^レ瞋、因緣觀止^レ

癡、如是等亦名爲止。如人將行不_レ行亦名爲止。是知止語浮漫不_レ正得_レ奢摩他名也。如_レ椿・柘・榆・柳雖_レ皆名_レ木、若但云_レ木安得_レ椿・柳耶。と批判し

云_レ止者合_レ有三義。一者一心專念阿彌陀如來願_レ生_レ彼土、此如來名號及彼國土名號、能止_レ一切惡。二者彼安樂土過_レ三界道、若人亦生_レ彼國自然止_レ身口意惡。三者阿彌陀如來正覺住持力、自然止_レ求聲聞・辟支佛心。此三種止從_レ如來如實功德生。と自説をあげる。ついで

譯_レ毗婆舍那曰_レ觀、但汎言_レ觀、義亦未_レ滿。何以言_レ之、如_レ觀_レ身無常・苦・空・無我・九想等、皆名爲_レ觀、亦如_レ上木名_レ不_レ得_レ椿・柘也。と論じ

毗婆舍那云_レ觀者、亦有二義。一者在此作_レ想觀_レ彼三種莊嚴功德、此功德如實故、修行者亦得_レ如實功德。如實功德者、決定得_レ生_レ彼土。二者亦得_レ生_レ彼淨土。即見_レ阿彌陀佛。未_レ證淨心菩薩、畢竟得_レ證平等法身。心緣_レ其事曰_レ觀、觀心分明曰_レ察。

と説くのである。曇鸞の翻訳批判は、触功德積の

迦旃隣陀者、天竺柔軟草名也。觸_レ之者能生_レ樂受、故

以爲_レ喻。註者言此間土・石・草木各有_レ定鉢、譯者何緣目_レ彼寶_レ爲_レ草耶。當_レ以下其風草得_レ風白能_レ榮_レ草旋_レ亡小反_レ故_レ以_レ草目_レ之耳。余若參譯當_レ別有_レ途。父虫反_レ能_レ榮_レ草旋_レ亡小反_レ故_レ以_レ草目_レ之耳。余若參譯當_レ別有_レ途。においても看取できよう。訳語の重要性は教理の領解を左右する程に大きい。善導は、『玄義分』に彌陀淨國の報化を辨じ、

然報・應二身者眼目之異名。前翻_レ報作_レ應。後翻_レ應作_レ報。凡言_レ報者、因行不_レ虛、定招_レ來果、以_レ果應_レ因、故名爲_レ報。又三大僧祇所修萬行、必定應_レ得_レ菩提。今既道成、即是應身。

と述べているのも、菩提流支訳の『十地經論』と梁の真諦訳『合部金光明經』などにおける三身訳語の差異を混同した淨影の弥陀応身説を批判したものであり、延いては『觀經疏』の文句が、もはや人師の釈を超えて主観的な誤訳、誤釈の皆無をめざすところに、古今楷定の志願が明らかにされて、弥陀如來の直説によって記述するという夢想が示されているのである。一字一句も加減してはならないとの教示は、如來の直説による記録であるからであって、善導の單なる個人的自負ではない。翻訳は異った国語間にのみ施されるものではなく、同一民族においても古代、中世、そして近世、現代と大きな変化があり、現代語訳、口語訳

が必要とされる所以であり、更に同一時代の同一言語をもつ人間相互においてさえも話の通じない現象、事象の何と多いことであらうか。まして第一義諦の理を大衆に領解させるのは至難の業であり、四無礙弁を要するのである。

宗祖は、『西方指南抄』中本に建暦二年正月廿五日辰時、念阿弥陀仏という尼の夢を記し、元祖のことを述べ

ウシトラノ方ニ聖人スミゾメノ衣ヲキテ空ニキタマヘリ、カタハラニスコシサガリテ、白装束シテ唐人ノゴトクナル人キタリ。大谷ニアタリテ聖人ト俗人ト南ニ向ヒテキタマヘルホドニ俗ノイフヤウ、コノ聖人ハ通^ニ受^ニテオハストイフトオモフホドユメサメヌ。

とある。黒衣の源空聖人、白装束の唐人風の俗人、この人物の対配の意味、そして俗人が元祖を通事と云った意義を、宗祖は深い感激と感懷とをこめて書写されたであらう。

それは仏語を伝えて口授し、本願の名号を正しくしかもわかりやすく諸人に領解させた真の知識としての恩師源空聖人こそ偉大な希有の通事、すなわち通訳であつたといえるであらう。『大経』に「得諸如来辨才之智入衆言音開化一切」と説かれる意味が思い合はされるのである。

小論は、このような視点から宗祖が翻訳をどのように考

えておられたか、そしてそれが宗祖の教学、あるいは自己意識とどのように関わっていたかを窺いたいと思う。

二

宗祖が撰述の語句に、左訓を施された例はまことに多いが、翻訳についての左訓は少ない。

『西方指南抄』上本に「阿弥陀トイフハ、コレ天竺ノ梵語ナリ。コ、ニハ翻訳シテ無量寿仏トイフ、無量光仏トイヘリ。」とあり、『玄義分』(加点本)の「前翻報作」^レ「後翻」^レ「応作」^レ「報」の「翻」に「ホン反」の訓、「ヒルカヘシテ」の左訓がある。「ヒルカヘシテ」という語の内容から現代の我々が理解している翻訳の基礎的な意味、すなわち、*Übersetzung* に例をとれば、それが *über-setzen* に由来し、*translate* に例をとれば、ラテン語の *transfere* に拠るといわれるように、両語系を対応的に交換することを看取できよう。そして此岸から対岸へ巧みに運び渡せるかどうかは技術上の問題がある

つぎに、『教行信証』の左訓を見ると、

(A) 悲華經大施品之二卷言。^{曇無讖}三藏訳願我成^ニ阿耨多羅三藐

三菩提^ニ已、無量無辺阿僧祇余仏世界所有衆生聞^ニ我名^ニ者、修^ニ諸善本^ニ欲^ニ生^ニ我界^ニ。願其捨^レ命之後必定

得_レ生。唯除_下五逆誹謗聖人_上廢壞正法_上。(行卷)

と聞名得生願を引用されるが、西本願寺本、高田本には「三藏訳」の左訓に「ツタヘタマフトナリ」とある。

(B) 無量清浄平等覺經 帛經 言。速疾超便可_レ到_二安樂國之世界_一。至_二無量光明土_一供_レ養於_二無數仏_一。上_二(真仏土卷)

と引用されるが、真蹟本、西本願寺本の「訳」の左訓には「ツクル」とある。

(C) ①論曰。言_二本願力_一者……今言_二速得阿耨多羅三藐三菩提_一、是得_二卓作_レ仏也。阿名_二無釋多羅名_レ上三藐名_レ正三名_レ徧菩提名_レ道。統而訳_レ之名為_二無上正徧道_一。(行卷)

②弁正論 法珠 曰。……以_二此漢語_一訳_二彼梵言_一則彼此之仏照然可_レ信也。何以明_レ之。夫仏陀者漢言_二大道_一也、菩提者漢言_二無為_一也。……

(化身土卷)

とあって、「訳」の左訓に①は西本願寺本・高田本に「ツクリツタフ」②は三本ともに「ツクリツタウ」と示される。

ここに(A)型の「ツタヘ」る訳、(B)型の「ツクル」訳、(C)型の「ツクリツタウ」とする訳のパターンが一応区別されよう。一応というのは三種の訳し方が個別に存在するとい

うのではなくて、実は「ツクリツタウ」が、宗祖の翻訳観の理想であり、「ツクル」内容と「ツタヘ」る内容とが相即するところに、実際に「ツタヘ」られた「ツクル」意味も生きてくるので、(A)(B)(C)の基底は同一であり、翻訳観の側面を示していると考えてよい。

ところで(A)の曇無讖訳に「ツタヘタマフトナリ」と記してある意味を考えると、魏訳・唐訳・呉訳・漢訳の引文が名号称讃を目的とする第十七願およびその相当文であるのに対して傍依の『悲華経』のみ第十八願相当の文を引用される事と関連している。

古来この文について第十八願までが名号讃嘆になる意、第十八願の十念が第十七願の称名の他にないとの意、聞名の機と称名大行を示す意、五念門の相統を示す意、あるいは抑止文に注意して大行にも唯除逆誘があり、「誹謗聖人廢壞正法」(梵文には無間業と破壊正法を除くとある)の文に人・法を分ける特色を見る意など諸種の解釈がある。

しかし、宗祖は梵本『悲華経』と曇無讖訳と対照されたのではないから、原典と訳文の文体比較で「ツタヘタマフトナリ」と左訓されたのではないであらう。宗祖は『無量寿経』諸訳と『悲華経』との関係における諸問題(法蔵比丘と無諍念王、世自在王仏と宝蔵如来、弥陀至上説と釈迦至上説、

兩四十八願の内容差など。における同異説を充分考慮の上でなおこの願文こそ大行の文証として正しく本願を「ツタヘタマフ」ものと訓まれたと想察されるのである。

ちなみに「訳」につき諸橋轍次博士の『大漢和辞典』には、(一)ツタヘル。ノベル。(二)ワケ。コトガラ。(三)アラハス。(四)エラブ、の意に分類し、言語を換易する、經義を詰釈する、見はす、居を択ぶ、などの文例をあげている。

まことに翻訳により必要且つ十分な意味の伝達を果すことは極めて困難な作業であつて、例を文学の世界にとつて見ても「文学上の表現は、世界にただ一つきり存在しないものである。『ハムレット』はシェイクスピアが、彼自身の英語で書いたものだけが『ハムレット』であつて、翻訳の『ハムレット』は、すべて模造品の『ハムレット』である^⑨」といわれる所以がある。『拾遺古徳伝^⑩』一には

晋の叡公いとけなくして法華經経翻訳のむしろにして師範の人天交接のことばをかきわづらひたまひけるときのさかしさ云々

とあるが、「人天交接のことば」に至つてはその難事察するに余りあるものがあるのである。

このことは一般の翻訳において、直訳、逐語訳、自由訳、抄訳などの相違はあつてもロゴス的な交換作業のみで

は、到底原語のパトスの深層を照見し且つ表顕することが出来ないのであるが、浄土教においては本願の名号がいかにして凡夫の心の中に廻向されて、悲願の心行が領受されるかの問題となつてくる。選択本願は、如来のパトス、能選択の願心であり、名号は仏のロゴス、所選択の行であつて、「教巻」に『大經』の宗体をあげ「是以説如来本願^⑪」為三經宗致、即以弘名号^⑫為三經体^⑬也」と示され、「化身土巻」には、三經の宗を「是以三經真実、撰撰本願為^⑭宗教也」と釈しておられるが、「説」の一字が『大經』の真実教としての特色を明らかにしているといえる。

『觀經』『阿弥陀經』の真実すなわち隱彰は選択本願であつても願説されてはいない。

願説は方便の行信であり、その名号に対する理解も万行随一、あるいは善本、徳本としてであり、名号一般の性格である功德の名として信ずるのであり、ロゴスの理解にとどまるといつてよいであらう。宗祖が「棄^⑮難行^⑯号^⑰、歸^⑱本願^⑲」と述べられ、「歸^⑳正行^㉑」とは書かれない所以は、ロゴスの立場の理解を透徹して正しく本願のパトスの世界にひるがえつたことを示されるのである。

翻訳の究竟は、このような身心あげての実践に至るといへよう。

『法華經』の場合でも、日蓮が

「法華經を余人のよみ候は、口ばかりことばばかりはよめども心はよまず。心はよめども身によまず。色心二法共にあそぼされたるこそ貴く候へ」^⑩

と述べているのもこの意味である。

従って語句の翻訳についても、宗祖は多くの問題を提示しておられる。

仏を「ほとけ」と訓む例は現在に至るまで通用し、その由来につき仏陀迦耶の転訛、浮図家の音写ともいい、煩惱の業繫をほどく意、ほとけりけ即ち熱病の意ともいわれるが、いづれにしても何の批判も加えずに用いている。しかるに、宗祖は、善光寺如来の和讃に

善光寺ノ如来ノ

ワレヲアハレミマシノケテ

ナニハノウラニキタリマス

御名ヲモシラヌ守屋ニテ

ソノ時ホトヲリケトマフシケル

疲癘アルヒハコノ故ト

守屋ガタグヒハミナトモニ

ホトヲリケトゾマフシケル

ヤスクス、メンタメニトテ
ホトケト守屋ガマフスユエ
トキノ外道ミナトモニ
如来ヲホトケトサダメタリ

コノ世ノ仏法ノヒトハミナ
守屋ガコトバヲモト、シテ
ホトケトマフスヲタノミニテ
僧ゾ法師ハイヤシメリ

弓削ノ守屋ノ大連

邪見キハマリナキユヘニ

ヨロヅノモノヲス、メント

ヤスクホトケトマフシケリ

といい、「ホトヲリケ」の略称が「ホトケ」となった、否、守屋を代表とする邪見の徒が造語し、流行させたと厳しく批判し、しかも「御名ヲモシラヌ守屋」とあるように、正しい「御名」は「如来」と定められる。

従って、宗祖が「ホトケ」の訳語を依用されなかったことと、その理由が理解できよう。たしかに宗祖の用語は

「仏」(ブチ)、「如来」を主とされるので、訳語に対する鋭い眼が感ぜられよう。

尤も今ここで「ホトケ」の語源を論ずるつもりはない。

ただ宗祖の感覚を明らかにしたいのである。

また旧訳・新訳への関心も注目してよい。

『尊号真像銘文』に「婆戴盤豆ハ天竺ノコトバナリ、震旦ニハ天親菩薩トマフス、マタ、イマハイハタ、世親菩薩トマフス、旧訳ニハ天親、新訳ニハ世親菩薩トマフス。」とあるように新訳名を用いられ『入出二門偈頌』では「旧訳天親此是訛、新訳世親是為正」とあり、「訛」に「アヤマレルナリ」の訓、「クワ反」の左訓があつて、新訳を正しいとされるのである。

『一念多念文意』『唯信鈔文意』『末燈鈔』なども、新訳名の「世親」を用いる。しかるに「高僧和讃」「正信偈」には旧訳名の「天親」を用いている。これは「付_二釈文_一」に「関大祖解_二釈_一」という原文依拠の基本姿勢から『浄土論』『論註』の原文に従つたと思われ、そこに撰述年代の差も窺えよう。類似的例は「高僧和讃」と「正像末和讃」における「衆生」と「有情」の表現にも見られる。

つぎに(B)の意味を考えよう。「ツクル」とは「創」「作」

「造」のいづれの語に相当するか分らないが、ともかく原語の直訳的表現を超えて創造的な生命力あふれた訳述をいうのであろう。実際中国では莫大な量の訳述を試みながら梵本を残さなかった理由の一つに、羅什訳などの素晴らしき翻訳がある以上、もはや原本を必要としないとの意識があつたともいわれている。それにしても多数の梵本はどうなつたのであろうか。善導は『法事讃』巻下に、「送_二經致_一何処、送_二至_一摩尼宝殿中。送_二經致_一何処、送_二至_一龍宮大藏中。送_二經致_一何処、送_二至_一西方石窟宝函中。」とのべている。

しかし「ツクル」訳がいかに名訳であっても、さらに原型を「ツタヘ」る訳、あるいは原本、を対検してこそ具体的な意義が読む側に伝えられるのであって、宗祖が『教行信証』に異訳の経文を並べ引かれる所以もここにある。

ところで(B)の帛延訳は訳者に問題のあるところであるが、それは当面の問題とせず、に、「ツクル」の左訓について考えよう。『平等覚経』は「教卷」「行卷」「信卷」「真仏土卷」「化身土卷」と網羅的に引用してあるが、左訓は、「真仏土卷」のこの文にのみある。従つて「ツクル」とは、特にこの引用文に関わるものと考えられよう。たしかにこの経文は「行卷」「真仏土卷」「愚禿鈔」にも引用さ

れ、後二例は全く同じ量である。また私釈でも「速到^ニ無量光明土^ニ証^ニ大般涅槃^ニ」必至^ニ無量光明土^ニ諸有衆生皆普化^ニ（行巻）、「欲^レ生^ニ無量光明土^ニ」（信巻）、「土者亦是無量光明土也」「言^ニ真土^ニ者大經言^ニ無量光明土^ニ或言^ニ諸智土^ニ（真仏土巻）と「無量光明土」を重用され、しかもそれが『大經』の名において示されているのは注目されよう（諸智土は『如来会』文）。すなわち弥陀の浄土を表現する決定的な訳語として諸訳の中からこの語を選ばれたのは宗祖であるが、その見事な訳語は正しく吊延の「ツクル」ところであつた。尤も『平等覺經』における「無量光明土」は諸仏の国を總稱するのであるが、尽十方無碍光仏の撰持する如虚空無辺の世界に統一される意で、安養国の固有名詞に転用された。さて、このような「ツクル」訳と宗祖の著述意識との関係を考えて「浄土和讃」は「讚阿弥陀仏偈和讃」「大經意」「觀經意」「弥陀經意」「諸經意」など「愚禿親鸞作」であり、「高僧和讃」も七祖の「付三釈文」の「愚禿親鸞作」であるが、これらは「ツクル」態度でなされた翻訳、讚訳であるといえよう。なお、「ヤワラケホメ」の左訓（現世利益和讃）の「ヤワラケ」は、存覚の「翻訳と云は天竺のことばを唐土のことばにやわらぐるをいふなり」（選択註解鈔四・念仏付属章）という解釈

から見ても、翻訳の本旨を意味するものと見てよい。

すなわち原典の『讚阿弥陀仏偈』、三經、七祖聖教の意を伝えた詩訳である。そしてその詩訳は原典の直訳でなく、相当原文と比較しても前後の異、あるいは原典の加減がきわめて多く見られる。たとえば「至^レ仏不^レ更^ニ雜惡趣^ニ除^ニ生^ニ佗方五濁世^ニ示現同如大^ニ牟尼^ニ生^ニ安樂國^ニ成^ニ大利^ニ」は「五濁惡世ニカヘリテハ釈迦牟尼仏ノゴトクニテ利益衆生ハキハモナシ」と訳されて、原文で特例とする濁世への還來を往生者の必然的大利としての還相廻向の意に解せられ、また「安樂菩薩承^ニ三仏神^ニ……是故至^レ心頭面礼^ニ」の三十二句に見える浄土の菩薩の供仏、自利々他の徳もすべて阿弥陀仏の徳と解して「不思議ノ徳ヲアツメタリ無土尊ヲ帰命セヨ」とされる。また「敢能得^レ生^ニ安樂國^ニ皆悉住^ニ於正定聚^ニ」が「安樂國ヲネガフヒト正定聚ニコソ住スナレ」と現生正定聚に訳され、「諸聞^ニ阿弥陀徳号^ニ信心歡喜慶^レ所聞^ニ乃暨^ニ一念^ニ至心者^ニ廻向願^レ生皆得^レ往^ニ」等は、「十方諸有ノ衆生ハ」「若不生者ノチカヒユヘ」、および最後から二首目の「信心歡喜慶所聞」と三首に分けてあり、また原文の「至心者廻向」を「至心ノヒト廻向シタマヘリ」と訓まれたことは「信巻」の引用で知られる。さらに「聖主世尊說法時 大衆雲集七宝堂」道樹高四百

「万里」は報土でなく「方便化身ノ浄土ナリ」と解し「化巻」の意と規を一にする。そして原文の「本師龍樹摩訶薩」等十句は全く和讃されないし、「我讃三仏恵功德音」願聞三十方諸有縁……南無不可思議光」と「十方三世無量慧同乘一如二号三正覺……願徧三十方無碍人」とは順序を変えて和讃さてている。

「大経和讃」にしても用語は『如来会』によるものが多く(威光・未曾見・生希有心・光瑞希有・如是之義・大寂定など)、その久遠思想と表現においても『法華経』、『首楞嚴経』等によるものであり、女人成仏の和讃には『大阿弥陀経』の意が示されているなど、正しく「大経意」を顕彰してゐる。

「観経和讃」においても「観経意」によるのは、特に序分を中心として隱彰の実義に焦点をおく意識であり、必ずしも文の直訳態ではない。「弥陀経意」による和讃も隱彰の義を明らかにするものであり、『往生礼讃』の意をも採り入れ、『称讃浄土経』も参照してある。「諸経のこころによりて」の和讃が、『法華経』『大日経』『称讃浄土経』『目蓮所問経』『涅槃経』『華嚴経』などによって、弥陀の本願が讃えられているのも直訳でなくて密意を訳する態である。「現世利益和讃」の『金光明経』寿量品意を採る

のに四方四仏を弥陀一仏に統べ、息災延命の法が四天王品以下にあるのを弥陀法に摂めるのも、四仏の配当が異っている点にも宗祖の意識が示されている。「大勢至和讃」は所依の『首楞嚴経』の直訳態に近いけれども相当部分の意識的な省略がなされ、原文の「去仏不遠」が独特の意味に領解されていることは、既に別の論文(「不遠の論理」参照)で述べた。

「高僧和讃」が七祖の論・釈ともに「釈文」の名目で所依とされるのは、經典を集成するとの原則に立つ宗祖の基本姿勢が窺えるが、龍樹の讃において「大乘無上ノ法」が『楞伽経』当相の如来蔵縁起をこえて念仏三昧とされ、また「易行品」文「皆称名憶念阿弥陀本願如是」を「皆称名憶念阿弥陀本願如是」(「行巻」引用)と訓みとり「ツネニ弥陀ヲ称スベシ」と弥陀の本願に結帰し、『智度論』の諸仏に通じて観称に亘る念仏三昧を弥陀の称名念仏として讃詠される意に窺えよう。天親の讃にも二十九種莊嚴を量功德で依報、不虛作住持功德で仏莊嚴、眷屬功德・一切所求満足功德・大衆功德・身業功德で菩薩莊嚴の全体を讃訳しており、特に菩薩莊嚴における仏功德の転用に因の一味果の一味を明される祖意が窺われ、『論註』巻下の意である「願作仏心」「度衆生心」を「天親論主ノミコト

ニハ」と述べ、さらに『大經』の信心、『觀經疏』の金剛心、『論註』の菩提心と『淨土論』の一心との相即をいわれる。曇鸞の讚に見える「本願円頓一乘」も『論註』に直接出る用語ではなく、全般を取意したものであり、『論註』における因五門の廻向門にある往相廻向、果五門の園林遊戲地門に属する還相廻向を、宗祖は因果九門の往相と果第五門の還相とし二廻向共に弥陀廻向とされ、光明の利益を示しては原文になく『往生要集』に引く經説の「カナラズ煩惱ノコホリトケ スナハチ菩提ノミツトナル」の讚をされる。善導の讚において『般舟讚』の「釈迦如来実慈悲父母」によりながら「釈迦弥陀ハ慈悲ノ父母」と二尊に分けるのも（唯信鈔文意も同じ）、『玄義分』『散善義』の文意を洞察されてであり、『觀念法門』の「但有專念阿弥陀仏衆生上彼仏心光常照是人撰護不捨」という念仏の撰益を明す文によりながら「金剛堅固ノ信心ノサダマルトキヲマチエテゾ」と信心の撰益とされる（一念多念文意の釈も同じ）のも経旨を領解されての讚訳である。源信の讚に「專修ノヒトヲホムルニハ」として二修の得失を示す原典は『往生要集』下末に乃至して引用のない『群疑論』の文であり、あえて源信和尚の釈文にして讚詠されるのも宗祖の「ツクル」訳の例と見てよい。

このような例は『入出二門偈頌』愚禿釈親鸞作の文体にも多く見られる。世親菩薩の偈に「菩薩入三出五種門一自利利他行成就 不可思議兆載劫 漸次成三就五種門」等と法藏所修の五念門を示し、一一の行に「シタマヒキ」と訓ませてあり、しかも『論註』に説く五種の不思議、本則三三の品、などの釈意を引かれている。それが世親の名において讚詠されるのも「ツクル」訳といえよう。

三

(c)について考えよう。『論註』『弁正論』が共に「曰」として引用され、人師の釈であるのに菩薩の論に準じて扱われるが注目されよう。

さて『論註』は、既に『大經』の引文によって二回も「無上正眞道」の訳語を出しながら、今わざわざ梵漢相對して「無上正徧道」の訳語を示すのである。その梵漢相對は適正であって、かの『玄義分』の梵漢相對とは趣を異にしている。そして次に述べる語釈の聖心徧、法身徧、および入不二の法門と全く相應している。これらの意義をふくめて「ツクリツタウ」の左訓が施されたのであろう。

『弁正論』は「彼此之仏照然可_レ信也」と述べるように、仏陀と大覺、菩提と大道、涅槃と無為の対配が、老莊の徒

の慣用語を配して、仏道への誘引を可能とする態を明らかにしているから、同じ左訓を付けられたのであろう。

ところで、既に述べたが、『論註』で「奢摩他」を「止」と訳しながら止息の意よりも遮止の意を主にして三義を設けたこと、『玄義分』釈名門の「言三無量寿」者乃是此地漢音。言三南無阿弥陀仏二者又是西国正音。又南者是帰、無者是命、阿者は無、弥者是量、陀者是寿、仏者は覺。故言三帰命無量寿覺。此乃梵漢相對其義如此。」と釈するところには嚴密な梵語の漢訳対配でなく「ツタへ」る訳よりも「ツクル」訳に近い。しかも全体的には「ツクリツタウ」目的を果遂している。なお「無量寿」の三字を六字の意味で領受してあるが、これは念仏三昧の意義を示すものであり、前掲の釈文につづいて「今言三無量寿者法、覺者是人、人法並彰故名三阿弥陀仏」と展開し、人法を「所觀之境。即有三其二。一者依報、二者正報。」と説明し觀仏三昧の意義を示してあるところに念・觀の順序（流通分の意）で兩三昧の経宗がすでにほのかに見えており、後の宗教門で「今此觀經即以三觀仏三昧為正宗、亦以三念仏三昧為正宗」と觀・念の順序（正宗分の説相）で兩三昧を明示するのと対応しているが、ここには「ツクリツタウ」姿勢が示されている。六字釈においても「言三南無二者即是帰命、亦

是發願廻向之義。言三阿弥陀仏二者即是其行」とあって、「南無」の梵語は「帰命」の漢語に「ツタへ」られる正訳であるが、「亦是發願廻向之義」は正訳でなくて義訳、あるいは転釈と考えられ、更に「阿弥陀仏」の梵語は原語の正訳である前出の「無量寿覺」を配せず、「即是」の名において「發願廻向」の内容である「其行」すなわち選択本願の行である名号を示しているところに、「ツクル」訳を見るのである。そしてこの「ツクル」訳の深い領解をいかに領受するかによって、真宗、鎮西、西山の三家それぞれの特異な六字釈があらわれるのである。すなわち「ツクル」訳が、究極的には仏願・仏教・仏語を「ツクリツタウ」とにある事実を感得するかどうかに関わってくるのである。曇鸞・善導の訳語について、舟橋博士は『論註』の例を奢摩他 *śamatha* の語根 *śam*、『玄義分』の例を南無 *namas* の語根 *nam* から造られる廻向 *pariṇāma* との関連を指摘され、両祖がそれを理解して解釈したかどうかは明らかでないとして述べておられる（曇鸞の浄土論註）。宗祖の場合「ツクリツタウ」例は、いわゆる己証の法門である。その一二をあげれば、願成就文の「至心廻向」を「至心ニ廻向セシメタマヘリ」「至心ニ廻向シタマヘリ」「至心廻向シタマヘリ」と訓まれるのも漢訳自体の文面からは

「ツタヘ」られるものではない。異訳を比較し、経意を聞
 思して「ツクリツタウ」訓みであろう。宗祖は因願の「至
 心信樂欲生我國」を「心ヲ至シ信樂シテ我國ニ生ゼント欲
 フテ」というオーソドックスな訓み（信卷）『三経往生文
 類』「四十八願」などを伝承しながら「言欲生者則是
 如来招喚諸有群生之勅命」（信卷）「欲生我國トイフハ他
 カノ至心信樂ノコ、ロヲモテ安樂淨土ニ生レムトオモヘト
 也」（銘文）と述べて、如来の勅命と領解され、願成就文
 の關係につき本願信心願成就文と本願欲生心成就文とを示
 し、後者に「至心廻向」已下を配される所以、それは梵
 文、異訳諸本を比較しても容易に出てくるものではない。
 そこに宗祖の択法眼の鋭さが窺われる。「乃至一念」を信
 の一念と釈し、あるいは六字釈に約法の立場から「歸命者
 本願招喚勅命也、言發願廻向者如来已發願回施衆生行
 之心也」等（行卷）と述べ、約機の立場で「歸命ハスナワ
 チ釈迦・弥陀ノ二尊ノ勅命ニシタガヒテメモニカナフトマ
 フスコトバナリ。……亦是發願廻向之義トイフハ、二尊ノ
 メシニシタガフテ安樂淨土ニムマレムトネガフコ、ロナリ
 トノタマヘル也。」（銘文）と釈しておられる。

善導の三心釈に「必須ニ真実心中作、不レ得外現ニ賢
 善精進之相、内懷ニ虚仮……凡所レ施為ニ趣述ニ亦皆真

実……不善三業必須ニ真実心中捨、又若起善三業者、
 必須ニ真実心中作、不レ簡ニ内外明闇、皆須ニ真実、故
 名ニ至誠心。……又廻向發願願生者、必須ニ決定真実心中廻
 向願作ニ得生想」（散善義加點本）、「欲レ明一切衆生身口意
 業所修解行必須ニ真実心中作、不レ得外現ニ賢善精
 進之相、内懷ニ虚仮・貪瞋邪偽奸詐百端……凡所ニ施為ニ
 趣求ニ亦皆真実。……不善三業必須ニ真実心中捨、又若
 起ニ善三業者必須ニ真実心中作、不レ簡ニ内外明闇、
 皆須ニ真実、故名ニ至誠心……又廻向發願願生者必須ニ決
 定真実心中廻向願作ニ得生想」（信卷）という特色あ
 る訓みを示されたことは余りも有名であり「ツクリツタ
 ウ」例の数は枚挙に暇がない。

要するに(A)・(B)も(C)を志向しているのであって、宗祖は
 「述而不レ作」的な域に停滯していかないのであり、伝承本位
 の「述」と創造本位の「作」とを高次に統一して生きている
 言語表現こそ「ツクリツタウ」ことであろう。元祖が
 「通事」と仰がれたように、宗祖も希有の「通事」と讃え
 られるべきである。

それはまた教化する場合の言語表現についても同様であ
 って、『一念多念文意』（唯信鈔文意も同趣）の跋文に
 ナナカノヒトノ文字ノコ、ロモシラズ、アサマシキ

愚癡キワマリナキユヘニ、ヤスクコ、ロエサセムトテ、オナジコトヲトリカヘシ／＼カキツケタリ。コ、ロアラムヒトハ、オカシクオモフベシ、アザケリヲナスベシ。シカレドモ、ヒトノソシリヲカヘリミズ、ヒトスデニオロカナルヒト／＼ヲ、コ、ロヘヤスカラムトテシルセルナリ。

とあって、『一念多念ノ証文』ともいわれる『一念多念分別事』、あるいは『唯信抄』に対して、『一念多念ノ文意』、『唯信鈔ノ文意』を著わされた悲憫の心情が溢れており、『如来会』文「得_二仏弁才_一住_二普賢行_一善能分_二別衆生語言_一」が思い合わされる。それと同時に今一つ注意すべきことがある。それは著述についての疑謗的第三者に対する態度であり、「信巻」別序の「誠念_二仏恩深重_一不_レ恥_二人倫_一」、「忻_二淨邦_一徒衆厭_二穢域_一庶類雖_レ加_二取捨_一莫_二毀謗_一矣。」との抑止的叙述と、「化巻」後序の「唯念_二仏恩深_一不_レ恥_二人倫_一嘲。若見_二聞斯書_一者信順為_二因疑謗為_一縁、信樂彰_二於三願_一力_二妙果顯_一於_二安養_一矣。」とある撰取的記述と、今の跋に見える無記的な表明との差異である。別序は三経・一論による「遂出_二明証_一」の立場、後序は要真弘三門の方便引入の立場、そして跋文は文意の内容に対してでなく表現、文体に対する「アザケリ」「ソシリ」を予想しての立場、

と見れば首肯されよう。すなわち前二者は文類の示す真実・方便の本願によって誹謗の抑撰があり、後者は文意の表わす解釈、訳述の形態についての批判に拘泥しないのである。

宗祖は「経言」、「論曰」、「釈云」の規格を守り、経に対しては、論・釈を釈文として一括する例もあるように、仏意、聖意を基準とされたから、宗祖にとっての翻訳はつねに仏願に還帰して経・論・釈を訓み直すことであつた。それは「帰_二本願_一」と記述された建仁元年の廻心より開始されたのである。その姿勢は五説のうち仏説への依憑、特に釈迦の自説である三部経への信順、四依の教誡を通じても窺われるが、「拠_二経家_一披_二師釈_一」「拠_二正真教意_一披_二古徳伝説_一」(化巻)の理念は独創的な聖教解釈を随処に展開したのである。「拠るもの」と「披くもの」の正しい関係、そこに己証がある。

宗祖にとって漢訳仏典を日本語に解釈することは、更に根元に遡って仏願・仏教・仏意を「ツクリツタウ」翻訳であつた。「竊以」「仏意難_レ惻雖_レ然竊推_二斯心_一」等の語感はその心情を示すものである。

註

① 『出三藏記集』卷第八(大正・五五・五二中・下)

② 『翻訳名義集』序「唐玄奘法師論五種不翻。一秘密故、如陀羅尼。二含多義故、如薄伽梵具六義。三此無故、如閻浮樹、中夏實無此木。四順古故、如阿耨菩提、非不可翻、而摩勝以來常存梵音。五生善故、如般若尊重智慧輕淺……」(大正・五四・一〇五五上)

③ 大正二六・一三八中

④ 同二六・三六二下

⑤ 同三七・九二上

⑥ 同三七・一七三中

⑦ 真聖全・四・一四六—一四七

⑧ 同・四・七一

⑨ 香月院『教行信証講義』

開華院『教行信証金剛錄』

僧鎔『本典一諦錄』

義山『教行信証摘解』二一

⑩ 野上豊一郎『翻訳論』二二〇頁

真聖全・三・六六九

⑪ 「土籠御書」(日本古典文学大系・八二・四二二)

⑫ 『撰大乘論』の世親釈(真諦訳)には諸仏菩薩は真如智を体とし(大正・三一・二三八中)唯識智を淨土の体とする(同・三一・二六三中)と述べる。

⑬ 真聖全・五二—一

⑭ 有名な「讚阿弥陀仏偈 曇鸞和尚造 南無阿弥陀仏 釈名無量寿傍経 奉讚亦曰安養」の訓みについて、①釈「訳の誤写、無量寿」阿弥陀の訳、傍経奉讚「造意、亦名安養」第一偈「安樂土」の傍註とする説、②釈名無量寿「阿弥陀の釈名、傍経奉讚」造意、亦名安養「依報につく偈の別名、とする説、③宗祖が「真仏土卷」「和讚」に示す「釈名無量寿傍経奉讚亦曰安養」の訓み方があげられる。

しかし、宗祖が①②を無視したのでないことは「行卷」に引く『論註』文を「傍経作願生偈」を訓み「証卷」に引く『安樂集』所収の本偈を「傍天経奉讚」と訓む例から推察できる。その理解の上で③の訓みを示すところにも「ツクリツタウ」姿勢が見られる。

③宗祖が「真仏土卷」「和讚」に示す「釈名無量寿傍経奉讚亦曰安養」の訓み方があげられる。

しかし、宗祖が①②を無視したのでないことは「行卷」に引く『論註』文を「傍経作願生偈」を訓み「証卷」に引く『安樂集』所収の本偈を「傍天経奉讚」と訓む例から推察できる。その理解の上で③の訓みを示すところにも「ツクリツタウ」姿勢が見られる。

(本学専任講師 真宗学)